

Table des matières

Présentation	5
Prologue : La fin d'une obligation	7

PREMIÈRE PARTIE : L'INTRODUCTION EN PHILOSOPHIE DU CONCEPT DE CRÉATION

1. Le cahier des charges	21
2. Inventaire des figures.....	41
3. Le scénario standard	61
4. Ex nihilo	81
5. Un commencement d'argument : le filon alexandrin.....	117
6. Une doctrine seulement révélable ? (Théophile, Athénagoras, et le Pseudo-Justin)	131
7. Le créateur : moderator, factor, conditor ? (Clément et Tertullien).....	143
8. Dieu a-t-il besoin d'intermédiaires ? (Irénee de Lyon, Lactance)	155
9. Une revendication rationnelle (Eusèbe de Césarée).....	167

10.	L'argument de la toute-puissance (Augustin).....	179
11.	Émanation contre création? (Plotin).....	193
12.	La cause incoordonnée (Porphyre, Proclus).....	203
13.	«Ce par quoi tout subsiste» (Proclus).....	215
14.	Une déduction de la création ex nihilo (Anselme).....	233
15.	La distinction de l'esse et de l'essentia et la création (Avicenne et Thomas).....	249
16.	Création et nouveauté : le cas Maïmonide.....	267
17.	Création et conservation (I).....	279
18.	La création : action et relation (Suarez).....	295
19.	Chiquenaude ou dépendance? (Descartes et Malebranche).....	309
20.	«Pourquoi la conservation ne suffit pas» (Freddoso lecteur de Suarez).....	321
21.	Création et conservation (II) (Leibniz, suivi de Craig & Quinn).....	339
22.	L'athéisme méthodologique : Bacon et Bayle.....	351
23.	«From the creation of the world» (Locke).....	367
24.	«Une contradiction formelle : dire qu'une chose est sortie du néant sans avoir été produite par aucune cause» (Clarke).....	381
25.	Saut d'obstacles épistémologiques.....	401
	Index.....	421

Présentation

L'affirmation que le monde est créé passe ordinairement pour un vestige de l'âge théologique de l'humanité. Quant à prétendre que le monde aurait été créé à partir de rien (*ex nihilo*), voilà qui paraîtra le comble de l'irrationnel. N'est-il pas acquis une fois pour toutes que «rien ne naît de rien»? La thèse de la création du monde se trouve ainsi, le plus souvent, reléguée au cimetière des hypothèses métaphysiques, dans le secteur «mentalité primitive». La question même de savoir si le monde doit son existence à quoi ou à qui que ce soit a été, comme on dit, rayée de l'agenda des philosophes. Ce livre se présente comme une enquête sur les circonstances de cette relégation et sur les mobiles de cette radiation.

Notre enquête prendra partiellement la forme d'une investigation historique. D'abord, par qui, où, quand, comment et pourquoi la thèse de la création du monde a-t-elle été introduite en philosophie? Par qui, où, quand, comment, et pourquoi a-t-elle été mise hors-jeu? A-t-elle été positivement réfutée et écartée au profit d'une autre, comme l'a été, par exemple, la conception géocentriste, au profit de l'héliocentrisme? Ou bien a-t-elle été seulement neutralisée, parce que jugée étrangère aux préoccupations ou aux compétences de la philosophie?

On se propose de reconstituer plusieurs circonstances de l'apparition et de la disparition de la thèse de la création. Mais on cherchera également à déterminer comment l'introduction de cette thèse ou son élimination ont pu être justifiées. C'est pourquoi des séquences d'histoire de la philosophie alterneront avec des mises au point argumentatives. Les considérations sur la généalogie des thèses et des concepts seront doublées d'un souci

de discuter les conditions de vérité des positions et d'évaluer la validité des arguments. On se livrera à un travail mixte d'archivage et d'argumentation. On s'occupera donc de *traçabilité*, mais aussi de *faisabilité*, proposant au lecteur une espèce d'*histoire analytique* du concept de création.

Ce travail est issu d'une habilitation à diriger des recherches, présentée à l'École Pratique des Hautes Études sous la direction d'Olivier Boulnois, et soutenue en novembre 2009 devant MM. Olivier Boulnois (EPHE), Philippe Hoffmann (EPHE), Ruedi Imbach (Paris IV-Sorbonne), Cyrille Michon (Nantes) et Richard Swinburne (Oxford). Puisse cette nouvelle version les remercier dignement de leur bienveillance et de leurs précieux conseils. Ce livre part d'un constat : la thèse de la création *ex nihilo* repose au cimetière des hypothèses métaphysiques. Il agite une question : aurait-elle été enterrée vivante ? Il en tire une méthode : exhumer la thèse, et se livrer, selon le cas, soit à une autopsie, soit à une tentative de réanimation. On s'interrogera donc sur la viabilité philosophique de la création *ex nihilo*, débarrassée des confusions si fréquentes entre métaphysique et sciences de la nature, qu'elles soient créationnistes ou matérialistes.

Le *Prologue* interroge le statut de la création du monde comme thèse philosophique.

La Première Partie, qui fait l'objet de ce volume, est dédiée à *L'introduction en philosophie du concept de création*. On y recense les problèmes conceptuels et les configurations possibles de la thèse de la création du monde, avant d'en discuter les principales mises en œuvre, notamment lorsqu'elles sont accompagnées d'une justification argumentée.

La Seconde Partie, qui fait l'objet du volume suivant, montrera comment ces problèmes conceptuels ont été exploités, au profit d'une dénonciation de la thèse de la création. Elle reconstituera et appréciera un certain nombre de *Scénarios de « sortie de la création »*.

L'*Épilogue* tire quelques enseignements de ce périple.

Prologue : La fin d'une obligation

Dans un passage féroce de son traité *Sur la quadruple racine du principe de raison suffisante*, Schopenhauer stigmatise les philosophes professionnels occupés, selon lui, à « faire passer, par tous les moyens, les objectifs (*Gegenstände*) de la religion d'État pour des résultats de la philosophie. La première obligation de toute philosophie-de-professeur est en effet, selon Schopenhauer, de fonder philosophiquement (*philosophisch zu begründen*) et d'installer au-dessus de tout soupçon la doctrine de Dieu, créateur et gouverneur de l'univers (*Schöpfer und Regierer der Welt*), conçu comme un être personnel, par conséquent individuel, doté d'entendement et de volonté, qui a produit l'univers à partir de rien (*die Welt aus nichts hervorgebracht*) [...]¹ ». De fait, le chapitre de la création a longtemps constitué un passage obligé des cours de métaphysique allemande, qui incluaient l'ontologie, la cosmologie, la psychologie et la théologie naturelle². En France, la très réputée *Métaphysique*

1. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813/1847), § 34 « Die Vernunft », in Arthur Schopenhauer, *Kleinere Schriften*, Sämtliche Werke, Band III, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, p. 149.

2. Par exemple Hermann Samuel Reimarus, *Abhandlungen von der vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (1754) qui connaît six éditions jusqu'en 1791 et dont le premier traité (§ I, p. 1) pose « Dieu, l'être premier, indépendant, nécessaire et éternel, qui a créé le monde et tout ce qu'il contient ». Cette thèse repose sur l'affirmation que toute réalité a un commencement (§ 3, p. 4) et qualifie de trompe-l'oeil (*Blendwerck*) le recours aux séries infinies de causes (§ 6, p. 10). Cf. Baumgarten, *Metaphysica*, P. IIII : *Theologia naturalis*, Caput II : *Operationes Dei*, Sectio I : *Creatio mundi*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der preussischen Akademie der Wissenschaften, Band XVII, Walter de Gruyter and Co, Berlin und Leipzig 1926, p. 190.

ou *Science sur-naturelle* de Scipion Du Pleix assume depuis longtemps cette obligation¹. Au même moment, un philosophe officiel comme Théophraste Bouju, conseiller et aumônier ordinaire du roi, s'attèle à cette rude tâche. Le livre Premier de la *Métaphysique particulière* développe au chapitre II une preuve de la création². Bouju commence par poser classiquement : (1) « vne chose ne peut se faire elle-même ». Pour preuve de (1) : « si elle se faisait elle-même elle ferait et ne ferait pas tout ensemble, puis que ce qu'on fait n'a pas encore l'être, & que la cause qui le fait a l'être, autrement elle ne pourrait opérer » (p. 914). Bien entendu, de (1) il ne suit pas que l'univers a une cause efficiente, mais seulement que si l'univers est fait, il ne peut s'être fait lui-même. Bouju pose ensuite : (2) « vne chose ne peut aussi elle-même ordonner sa fin ». En effet, comme la proposition (1) l'a rappelé : « l'être d'une chose précède toujours son opération ». De sorte que « si une chose existait auparavant que d'être ordonnée à sa fin, elle ferait en vain », ce qui n'arrive jamais : « Or Dieu & nature ne produisent jamais rien en vain ». « Doncques, conclut Bouju, vne chose ne peut ordonner sa fin elle-même. Et partant il faut qu'une chose qui est pour quelque fin, soit ordonnée à sa fin par un autre, au même instant qu'elle reçoit l'être ». Pas de vacance dans le règne des causes finales. On voit ce que l'argument a de présupposant, mais il permet à Bouju de tenir la conclusion : « tout ce qui a une cause finale a une cause efficiente aussi ». Il reste à Bouju à justifier que l'univers a une cause finale : ses parties « se rapportent par un certain ordre entre-elles, en dépendant les unes des autres, avec certains degrés & proportions de leurs actions & passions [...] ». Partout, Bouju ne voit que dépendance, enchaînement, conspiration, alliance perpétuelle, lois inviolablement observées (p. 915).

1. *La Métaphysique ou Science sur-naturelle*, revue & corrigée par l'Auteur, Paris, François Gueffier, MDCXVII. Le Livre Troisième énumère « Deux fondemens pour baptiser la preuve de la création » (ch. II, De la création, p. 179), en présupposant que Dieu « est vraiment », et que Dieu est « un & feul de toute éternité » : « Si Dieu est feul de toute éternité il s'enfuit qu'il a créé & fait toutes choses de rien ». En effet, il est impossible qu'elles se soient faites : « pour se faire il faudroit qu'elles fussent devenues ». Il faut donc que Dieu les ait « faites de rien ou d'une partie de soi-même ». Or Dieu est « un acte très-pur et très-simple exempt de toute composition et du tout indivisible [i.e. totalement indivisible] » (pp. 181-182) etc.

2. Théophraste Bouju, *Corps de toute la philosophie divisé en deux parties*, à Paris, chez Denys de la Noüe, 1614, p. 913. Après une Logique, une Métaphysique universelle (science de l'étant, de l'être, de l'essence en général) et une volumineuse Physique, Bouju propose deux livres traitant « De la métaphysique particulière ».

Bouju veut ainsi établir au chapitre III : « Que l'univers a vne caufe finale & vne caufe efficiente par conféquent ». Le chapitre III et suivant pose comme une évidence : « Que l'univers a été produit expres par quelque caufe par foy, & non par accident du hazard, ny de la fortune » (p. 916). Quant au chapitre V, il affirme l'unicité et l'exclusivité de cette cause par soi : « Il faut que la caufe par soy qui a produit l'univers foit vne & feule¹ ».

Même un philosophe « indépendant » comme Descartes éprouve le besoin de souligner qu'il s'est scrupuleusement acquitté de cette obligation professionnelle : « J'ai prouvé bien expressement que Dieu était Créateur de toutes choses [...] car j'ai démontré son existence par l'idée que nous avons de lui; et même parce qu'ayant en nous cette idée, nous devons avoir été créés par lui ». Descartes donne tous les gages possibles : « Il n'y aura [...] aucune difficulté d'accommoder la théologie à ma façon de philosopher [...] Et je serai obligé de l'expliquer en ma physique, avec le premier chapitre de la Genèse, ce que je me propose d'envoyer aussi à la Sorbonne, pour être examiné avant qu'on l'imprime. » Nous sommes bien dans un contexte de déontologie professionnelle². Hobbes, quant à lui, demande : « Qu'est-ce que ce mot de « créateur » nous oblige à croire ? Que le monde a été fait de rien³ ? ». Et la table des matières du *Dictionnaire historique et critique* de Bayle

1. *Ibid.*, p. 917. L'hypothèse d'une multiplicité de causes concourant à une même fin suppose l'union de ces causes entre elles, par « quelques lie s indiffolubles & perpetuels : telleme t qu'il faudroit encores recourir à vne autre caufe fuperieure, qui leur euft donné ce confentement en vnité, pour vne telle cōstruction, & qu'il les y contint perpetuellement : afin de les accorder à la conduite & conferuation perpetuelle, d'une machine de tant de diuerfes parties si bien ordonnees... » (p. 918). Argument de convenance, typiquement aristotélicien (c'est la conclusion de la *Métaphysique* : le commandement d'un seul est préférable) : « Donques la caufe qui a produit toutes chofes n'est pas plufieurs, mais vne feule & par foy : telle qu'elle estoit requife par l'vnité de l'univers : attendu que ce qui eft vn par foy, eft plus conuenablement caufe de l'vnité, que plufieurs vnis par accident. A quoy ie puis adiouter que ce qui peut efre mieux fait par vne feule caufe, il eft meilleur de le faire par elle feule, que nō pas avec plufieurs ». On voit que Bouju procède comme il l'annonce dès le titre de son oeuvre « *par demonftration & auctorité d'Aristote, avec eclarciffement de fa doctrine par luy-mefme* ». Mais Bouju greffe une cause efficiente de l'univers sur sa cause finale. Aristote est ici enrôlé sans façon dans la création *ex nihilo*.

2. *Lettre à Mersenne*, 28 janvier 1641, A.-T. III, 297.

3. Hobbes, *Léviathan*, Appendice, ch. 1, trad. F. Tricaud, Paris, éditions Sirey, 1971, p. 728. Le texte latin porte simplement : « A. Quid credendum est per vocem hanc, *creator*? Anne mundum a nihilo factum esse? B. Certe ex nihilo; non ut Aristoteles, ex materia praeexistante. » (Thomae Hobbes *Opera philosophica quae*

donne à lire, sous l'entrée *création* : « Tous les philosophes sont contraints de l'admettre ». Contrainte logique ou censure¹ ? Le rédacteur de cette Table ajoute : « Il faut admettre celle [= la création] de la matière, & celle du mouvement si l'on veut concevoir que Dieu ait bâti le monde ». On pourrait supposer qu'il s'agit d'une déclaration « théologiquement correcte », destinée à tromper la vigilance d'un censeur pressé qui se contenterait d'examiner la Table des matières. Et cependant, on verra à quel point Bayle se montre attentif aux raisonnements qui justifient la création de la matière, et pas seulement son arrangement (voir *infra*, ch. 22). Peut-être faudra-t-il réviser l'idée que la thèse de la création *ex nihilo* n'a jamais été défendue en philosophie qu'à reculons et de mauvaise foi.

Une chose est sûre : les plaintes de Schopenhauer relatives aux obligations de la philosophie universitaire sont désormais caduques. Rares, pour ne pas dire inexistantes, sont les institutions académiques sérieuses qui accordent la moindre place à la thèse, ou même seulement à la problématique de la création du monde. Tout au plus leur concède-t-on un intérêt archéologique. Après tout, la question de la création *ex nihilo* ne représente peut-être, dans l'histoire des conceptions philosophiques et religieuses, qu'un incident culturel de portée restreinte...

UNE QUESTION PLANÉTAIRE ?

Si l'on en croit Schopenhauer, la création *ex nihilo* aurait donc constitué un paradigme pseudo-philosophique, limité aux traditions issues du judaïsme, paradigme dont la description, depuis la Patristique jusqu'aux Lumières, n'aurait d'intérêt que pour comprendre les contraintes étatiques et le cahier des charges des philosophes du temps jadis. Il faut sans doute corriger cette image. D'abord, il n'est pas certain que la question de la création *ex nihilo* soit cantonnée à une aire géographique et culturelle restreinte. Le

latine scripsit omnia, studio et labore Gulielmi Molesworth, Londini apud Joannem Bohn, Henrietta street, Covent Garden, MDCCCXLI, vol. III, p. 513).

1. *Table du Dictionnaire historique et critique*, Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, (5^e édition) Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, 1740, Volume IV, p. 737. L'éditeur précise que « n'ayant pu travailler à cette Table, elle a été donnée à faire à une personne très-habile ». Mais on se doute que, pour l'auteur du *Commentaire sur la tolérance*, la contrainte ne signifie pas la nécessité logique.

judaïsme, contrairement à ce qu'affirme Schopenhauer (v. *infra*, Deuxième Partie, ch. 18), n'a pas le monopole de la représentation d'un Dieu Créateur. C'est ce que nous voudrions suggérer au moyen d'un bref échantillonnage. Les données recensées par Mircea Eliade au sujet des Dieux Védiques (Dyauspitar, Varuna), ou encore du brahmanisme des Upanishads, invitent à la prudence¹. Au cours de l'histoire des religions de l'Inde, plusieurs divinités védiques se sont disputé le titre de divinité toute-puissante et créatrice. Il est même significatif qu'un des textes finaux du *Rigveda*, le « chant » ou « hymne de la création » repose de but en blanc la question : « Qui sait vraiment ? Qui pourra ici le proclamer ? Par qui le monde a-t-il été produit ? De qui est-ce la création ? Les dieux sont venus après, avec la création de cet univers. Alors qui sait d'où il est né ? / D'où la création a-t-elle surgi – peut-être s'est-elle formée elle-même, peut-être pas – celui qui la regarde de là-haut, au plus haut du ciel, lui seul sait – ou peut-être ne le sait-il pas² ». Perplexité, ironie, invitation au scepticisme : la question n'en est pas moins posée.

Dans son *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Leibniz se livre à l'évaluation d'une conception cosmogonique réputée étrangère à la notion de création. « Le premier principe des Chinois s'appelle Li, c'est-à-dire raison ou fondement de toute la nature [...] grande et universelle cause [...] ». Leibniz y voit la « *Nature*

1. Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot 1976, t. 1, ch. VIII, notamment pp. 211-212 ; et ch. IX, notamment § 75 : *Cosmogonies et métaphysiques*, pp. 236-240.

2. *Rigveda*, 10, 129, cité par Amartya Sen, *The argumentative Indian, Writings on Indian Culture, History and Identity*, Penguin Books, 2005, p. 22. Passage assez significatif pour que Sen le cite déjà dans sa préface, p. xi. Cf. *Hymnes spéculatifs du Véda*, trad. L. Renou, Paris, Gallimard, 1968, p. 125, v. p. 75 : « L'Être naquit du non-Être », ce que conteste la *Chandogya Upanishad* (VI, ii-1 et 2) : « Au tout début, cher garçon, il n'y avait que l'Être (Sat), et uniquement lui, sans second [non-duel]. Sur ce point, certains disent : « Au tout début, il n'y avait que le néant, et uniquement lui, sans second. De ce néant est sorti l'être. » Le père continua : « Cher garçon, par quelle logique, en vérité, l'être peut-il sortir du néant ? Mais assurément, au commencement, tout ceci était l'Être, et uniquement lui, sans second » (trad. M. Buttex, <http://www.les-108-upanishads.ch/chandogya.html>). Cf. *Baghavad-Gîtâ*, X^e Dialogue, 5, 8 (« Je suis le Père de tout, de moi tout est né », 15 (« source des êtres »), 16 (« Tu as généré le monde et le maintiens, en y demeurant »), 20, 32 (« La semence de tous les êtres, c'est moi »), 39, XI^e Dialogue, 37 (« ô Dieu Suprême ! Cause Première »), 43 (« Père des mondes »), XIII^e Dialogue, 22 (« soutenant et percevant toute chose, le Maître Souverain »), trad. A. Kamensky, Paris, Courrier du livre, 1964, pp. 132-140, 149-150, 166.

*naturante*¹ » des Européens. Les Chinois sont-ils spinozistes ? C'est ce dont le P. Longobardi est prêt à les accuser : « les créatures ne sont que des modifications de Dieu ». Leibniz ne l'entend pas de cette oreille : « Mais ces expressions, nuance-t-il, ont besoin d'une interprétation addoucissante [sic] ». Et il argumente : « si Dieu n'a point de parties, une émanation de Dieu ne sera pas une portion détachée ou une goutte prélevée sur l'océan [...] Ainsi, si quelque philosophe chinois disoit, que les choses sont des Emanations du Li, il ne faudrait point luy imputer d'abord, qu'il fait du Li la cause matérielle des choses² ». Autrement dit, l'emploi du terme d'émanation n'est pas en cause. C'est la nature de Dieu qui incombe : elle n'est pas la matière dont les choses sont faites. Leibniz défend l'orthodoxie chinoise en matière de théologie naturelle : « En conséquence de cette production de la matière première [le Ki] par le premier principe [le Li], ou par la force primitive, par l'Acte pur, par l'opération de dieu, la philosophie chinoise approche plus de la théologie chrétienne que la philosophie des Anciens Grecs, qui considéroient la Matière comme un principe parallèle à dieu, qu'il ne produit point, mais qui la forme seulement. Il est vrai qu'il semble que les Chinois ont cru, que le Li a d'abord et toujours produit son Ki, et qu'ainsi l'un est aussi éternel que l'autre. Mais il ne faut point s'en étonner, puisqu'apparemment ils ont ignoré cette Révélation, laquelle seule peut nous apprendre le commencement de l'univers. S. Thomas et d'autres grands docteurs ayant jugé, que ce dogme ne peut point être démontré par la seule Raison³ ». Les intentions œcuméniques de Leibniz le poussent-elles à une interprétation trop charitable de la philosophie chinoise ? Leibniz nous encourage en tout cas à ne pas être dupe des mots

1. *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, mit einem Anhang *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* (Nicolas Longobardi), [...] *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* (Malebranche), Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Wenchao Li und Hans Poser, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002, p. 25, lignes 7-8 ; p. 26, lignes 1-2 ; p. 31, ligne 3.

2. *Ibid.*, p. 35, ligne 1, ligne 5, lignes 6-8, 13-14.

3. *Ibid.*, p. 51, lignes 13-21. Malebranche, dans son *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, fait moins crédit aux Chinois que ne fait Leibniz. Malebranche insiste sur l'impossibilité pour le Ly (sic) d'être cause motrice s'il n'est pas cause d'existence, mais c'est parce que Malebranche ne conçoit pas d'efficace d'un esprit sur un corps, autrement que par voie de création : « il y a contradiction que vôtre (sic) Ly puisse mouvoir un fêtu par son efficace propre si l'existence de ce fêtu n'est l'effet de la volonté du vrai Ly » (p. 241, 70).

(émanation, création) et à chercher par toute la terre (*orbi*, et pas seulement *urbi*) les traces d'un concept de création.

Effectuons un autre repérage, cette fois chez les Indiens Pima du désert central de l'Arizona, dont J.W. Lloyd a transcrit en 1903 « l'histoire de la création » : « Au commencement, il n'y avait ni terre, ni eau – rien (*In the beginning, there was no earth, no water – nothing*). Seule existait une personne, *Juh-wert-a-Mah-kai* (le Docteur de la terre). Il ne pouvait que flotter (*he just floated*), car il n'y avait aucun endroit sur lequel il pût se tenir. Il n'y avait ni soleil, ni lumière, il ne pouvait que flotter dans la ténèbre (*darkness*), qui était la Ténèbre même (*which was Darkness itself*)¹ ». Nous trouvons ici l'affirmation d'une existence primordiale unique, sans le moindre élément alentour. Cette doctrine suscite un embarras pour la représentation narrative, embarras que traduit le « flottement » de l'unique personne primordiale, flottement situé dans la ténèbre rebaptisée la Ténèbre elle-même, comme pour mieux désigner l'absence de lieu en termes négatifs et non privatifs : ce n'est pas un recoin obscur ni un lieu ombragé.

On comprend que la création *ex nihilo* ne se prête pas aisément au récit : on ne peut donc conclure, de la rareté ou de l'embarras des récits cosmogoniques mettant en scène Dieu et le néant, à l'absence voire à l'impossibilité de la conception d'une création *ex nihilo*. Les textes sacrés de l'Ancienne Égypte traduisaient déjà la difficulté qu'il y a à narrer un surgissement premier de toutes choses, une existence antérieure à toute existence et productrice de toutes : « Le Maître de l'Univers dit : « Lorsque je vins à l'existence, alors l'existence se manifesta. Je vins à l'existence sous la forme de Khepri [Dieu-scarabée, soleil de l'aube], venu ainsi à l'existence pour la Première fois. Je vins donc à l'existence sous la forme de Khepri, et j'existais donc. C'est ainsi que l'existence se manifesta, car j'étais antérieur aux dieux antérieurs, dont j'assumai la création. J'étais antérieur aux dieux antérieurs, mon nom était antérieur au leur. Je fis l'antériorité et les dieux antérieurs. Je fis tout ce que je souhaitais faire sur cette terre et me dilatai en elle. [...] J'accomplis toute mon œuvre étant solitaire, sans qu'aucun autre existât qui puisse agir avec moi en ce lieu. Je créai les formes grâce à cette force suprême qui est en moi ; j'assemblai les choses étant dans le Nouou, tel un être somnolant encore, car je n'avais pas trouvé de lieu où me tenir. Puis l'efficacité naquit en mon

1. *American Literature*, The Norton Anthology, W.W. Norton & Company, New York, London, Fourth Edition, 1995, p. 31.

cœur, et le plan de la création s'offrit à mes regards. J'accomplis donc toute mon oeuvre étant solitaire. Je fis un plan en mon cœur, créai alors d'autres formes, et les formes que je fis se manifester furent innombrables¹. » Un texte cosmogonique de ce genre soulève quelques-uns des problèmes liés à la notion de création : la création est-elle une production de l'existence ou seulement la mise en forme et l'assemblage d'éléments au sein d'un chaos préexistant ? En quel sens le créateur peut-il être dit antérieur sans être lui aussi dans le temps ? La création procède-t-elle selon un plan délibéré ou par émanation nécessaire ? Quoi qu'il en soit, en voilà assez pour suggérer que le problème de la *self-existence* du monde, et la question de la création *ex nihilo* ne sauraient être réduites au statut de marottes ethnocentristes occidentales.

LES CONCEPTS EN JEU

Revenons donc à la question : qu'est-ce donc qui a pu mettre fin à cette obligation dont parle Schopenhauer ? Aurions-nous assisté à la fin d'une des plus longues erreurs de la philosophie, « contaminée » par le monothéisme hébraïque, coupable idéal selon Schopenhauer ou Feuerbach ? Curieusement, on verra que des philosophes matérialistes ou athées ont pris très au sérieux ce concept de création du monde, comme s'il s'agissait d'un adversaire redoutable. Marx ou Sartre rendent assez bien justice au problème de la création, en posant la question de l'articulation entre l'autonomie de l'être créé et sa dépendance à l'égard de ce qui le crée. Mais avant d'évoquer les derniers outrages qu'a subis le concept de création, on essaiera de décrire comment ce concept s'est introduit, invité ou incrusté en philosophie. La doctrine d'un Dieu créateur et gouverneur a-t-elle pu être « fondée » avec succès par la seule raison, ou bien cette obligation faite aux professeurs était-elle une figure imposée ? Pour bien faire, il faudra donc vérifier si la thèse de la création a réellement été incluse dans la conceptualité de la philosophie occidentale, avant d'en être exclue. Surtout, il faudra préciser *quel* concept, et *quelle* thèse de la création ont été introduits

1. « La création à Héliopolis », trad. Claire Lalouette, in *Textes sacrés et profanes de l'Ancienne Égypte II*, Paris, Gallimard et Unesco, 1987. Voir également Théophile Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique*, L'Harmattan, 1990.

ou acceptés, avant d'être écartés des débats philosophiques, ou enterrés au cimetière des hypothèses métaphysiques.

Commençons donc par circonscrire les concepts mis en jeu par la doctrine de la création du monde. Nous aurons l'occasion d'apprécier les contributions décisives d'Avicenne ou de Thomas d'Aquin à la délimitation du concept de création (voir *infra* Première Partie, ch. 4, ch. 15 et Deuxième Partie, ch. 9). En attendant, la norme proposée par Pierre Lombard au début du *Livre second* des *Sentences* nous servira de point de repère : « L'Écriture, présentant la création des choses (*Creationem rerum insinuans Scriptura*) expose en son incipit (*in primordio sui ostendit*) que Dieu est créateur et qu'il y a un commencement du temps et de toutes les créatures visibles ou invisibles (*Deum esse creatorem initiumque temporis atque omnium visibilium vel invisibilium creaturarum*) ». Pierre Lombard met l'accent sur l'unicité du principe (*unum esse principium rerum*). L'Écriture dénonce selon lui l'erreur de ceux qui ont pensé qu'il y avait plusieurs principes indépendant d'un principe ultime (*principia sine principio*). Pierre Lombard reproche ainsi à Platon d'avoir admis trois principes ou plutôt trois commencements (*tria initia*) des choses, « à savoir Dieu, le modèle (*exemplar*) et la matière, elle-même incréée et sans principe (*materiam, et ipsam increatam sine principio*) », et de considérer « Dieu comme un artisan non créateur (*Deum quasi artificem non creatorem*) ». Plus loin, c'est Aristote qui sera taxé d'erreur pour avoir posé deux *principia*, à savoir la matière et la forme (*materiam et speciem*) plus un troisième appelé agent (*tertium operatorium dictum*). Suivent des mises au point sémantiques : « Est en effet créateur celui qui fait quelque chose à partir de rien (*qui aliquid de nihilo facit*). Créer c'est donc à proprement parler faire quelque chose à partir de rien (*Et creare est proprie de nihilo aliquid facere*) ; tandis que faire n'est pas simplement produire une œuvre à partir de rien, mais justement à partir d'une matière (*facere vero non modo de nihilo aliquid operari, sed etiam de materia*) ». L'homme ou l'ange peut être *factor* ou *artifex*, pas *creator*. Ce nom ne convient qu'à Dieu seul « qui fait certaines choses à partir de rien et d'autres à partir de quelque chose (*qui de nihilo quaedam, et de aliquo aliqua facit*) ».

On aura relevé que cette mise au point doctrinale invoque l'autorité de l'Écriture, et même de l'Esprit Saint qui l'a inspirée : c'est lui qui garantit le fait de la création, l'unicité du principe, qui dénonce et détruit l'erreur des philosophes et de leurs semblables (*horum ergo et similium errorem Spiritus Sanctus evacuans*), par exemple de ceux qui croient avec Aristote que « le monde existe

pour toujours et a toujours existé (*mundum quoque semper esse et fuisse*) ». Enfin Pierre Lombard affirme que « Dieu a créé le monde au commencement des temps (*in principio temporum*) et qu'il a existé éternellement avant les temps (*ante tempora aeternaliter extitisse*) ». Par ailleurs, « c'est de sa volonté et de sa bonté que les choses qui n'existaient pas tirent leur existence (*ex ejus voluntate et bonitate res novae existunt*)¹ », contrairement à certaines représentations selon lesquelles le monde, coéternel à Dieu, est un reflet involontaire de la puissance divine : le monde suit Dieu comme l'ombre accompagne le corps.

Tels sont donc les termes dans lesquels Pierre Lombard décrit le paradigme d'une *creatio rerum*. On peut relever, entre autres, les points suivants :

- a) le statut de cette doctrine (seulement révélable ou accessible à la lumière naturelle de la raison humaine ?);
- b) la question de l'unicité du principe créateur;
- c) la question d'un commencement du temps et des créatures;
- d) la signification de la création *ex nihilo* (que signifie *facere de nihilo*² ?);
- e) l'affirmation que ce qui existe tire son existence de la volonté et de la bonté divines.

Y a-t-il un noyau de cette doctrine, un invariant conceptuel, si oui, lequel ? On pourrait, pour fixer provisoirement les idées, indiquer la définition simple proposée par Gilson : « Créer c'est causer l'être ». Gilson résume ce qu'il appelle, d'une expression devenue fâcheuse, la « métaphysique créationniste » : « En bref, Dieu est cause parce qu'il est l'Être, et comme il est l'Être qui ne présuppose aucun autre être, il est la cause qui ne présuppose aucune autre cause ; or, la cause première produit le premier effet ;

1. Petri Lombardi *Sententiarum libri quatuor*, Parisiis excudebat MIGNE, in via dicta : d'Amboise, hors la barrière d'Enfer ou Petit Montrouge, 1841, Liber secundus, Dist. Prima, col. 141 et 143.

2. On reviendra, au chapitre 4 de cette Première Partie, sur la double formulation *ex nihilo/de nihilo*. On peut déjà donner une indication sur leur quasi-équivalence. Dans le *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Augustin écrit : « [...] la matière informe, bien qu'elle ait été faite à partir du néant (*informis materia, quae quamvis ex nihilo facta est*), n'en existe pas moins, disposée à revêtir des formes spécifiques (*est tamen et habet capacitatem specierum atque formarum*). On peut aussi comprendre sous le nom des ténèbres, le néant absolu (*ipsum omnino nihilum*) que Dieu n'a pas fait (*quod non fecit*) et d'où (*unde fecit*) il a tiré tout ce qu'il a daigné faire dans sa bonté ineffable, lui qui, tout-puissant, a pu, même à partir de rien faire tant de si grandes choses (*cum sit omnipotens, qui etiam de nihilo tanta fecit*) » (XV, 51).

le premier effet, celui que tous les autres supposent, c'est l'existence, il appartient donc en propre à l'Être de causer l'existence, ce qui est créer. C'est pourquoi la création est l'acte propre de Dieu¹». Ce concept de création soulève un problème d'analogie : quoi de commun entre l'être causé et l'être créateur ? « Si donc l'univers chrétien [sic] est un effet de Dieu, et la notion de création l'implique, il doit nécessairement être un analogue de Dieu. Rien qu'un analogue, car si l'on compare l'être par soi à l'être causé dans son existence même, on obtient deux ordres d'êtres qui ne sont susceptibles ni d'addition, ni de soustraction : ils sont, rigoureusement parlant, incommensurables, et c'est pourquoi aussi ils sont compossibles² ». Thomas de Vio (Cajetan) abondait déjà dans ce sens : « comme cela apparaît dans la division de l'étant entre Dieu et la créature : l'un et l'autre en effet sont et peuvent, absolument parlant, être appelés des étants en eux-mêmes (*ut patet in divisione entis in Deum et creaturam, utrumque enim licet ens simpliciter sit et dicatur, absolute loquendo*) : la créature toutefois, par rapport à Dieu, est et est dénommée un étant relatif, et même pour ainsi dire un non-étant (*creatura tamen, in respectu ad Deum, ens secundum quid, et quasi non ens, est et dicitur*)³ ».

Mais peut-être y a-t-il d'autres façons de concevoir les rapports entre l'agent créateur et la création ? En les faisant varier, on peut décrire, avec Kant, différentes figures du concept de création :

« 1°) Dieu est le monde et il est cause du monde (il est cause de soi) : système de l'inhérence

2°) Dieu est un être extramondain et

a) il cause le monde en vertu de la nécessité de sa nature : système de l'émanation :

a1) émanation brute : les substances dans le monde sont produites par division de la substance divine ;

a2) émanation subtile : toutes les substances ont leur origine dans un débordement (*Ausfluss* ou *hupérroè*) de Dieu ;

b) il est cause du monde par liberté : système du libre arbitre⁴ ».

1. Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2^e édition revue, Paris, Vrin, 1948, pp. 74 et 91).

2. Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2^e édition revue, Paris, Vrin, 1948, p. 91 note 1 et p. 97.

3. *De nominum analogia*, 301, in *De l'analogie et du concept d'être*, Texte, traduction par H.-M. Robillard, Presses Universitaires de Montréal, 1963.

4. *Vorlesungen über Rationaltheologie*, *Religionslehre* Pöhlitz, Ak. XXVIII, II Hälfte, 2. Teil, p. 1092, lignes 5-19.

Cette division admet que l'émanation par fragmentation ou par débordement sont des processus nécessaires. Mais peut-être la frontière entre causalité libre et causalité nécessaire ne se superpose-t-elle pas exactement avec l'opposition reçue entre création et émanation (voir *infra*, Première Partie, ch. 11). Ainsi, non seulement l'équation « créer = causer l'être » soulève un certain nombre de difficultés conceptuelles, mais en outre elle est susceptible de variantes, qu'il faudra repérer et évaluer. On devine que le concept de création *ex nihilo* a donné lieu à d'innombrables variantes. Les principales seront évoquées aux chapitres 1, 2 et 4 de cette Première Partie. On se propose de vérifier si la création du monde, conçue comme une création *ex nihilo*, a ou non figuré comme thèse dans l'agenda des philosophes, ou si, comme l'affirme Schopenhauer, il s'est agi simplement d'une croyance officieuse, voire d'une idéologie officielle à laquelle les philosophes auraient été tenus d'adhérer, et à laquelle ils se seraient conformés, de bonne ou de mauvaise grâce.

PREMIÈRE PARTIE :
L'INTRODUCTION
EN PHILOSOPHIE DU CONCEPT
DE CRÉATION

1

Le cahier des charges

Nous avons repéré, dans le *Prologue*, les principaux éléments conceptuels d'une doctrine de la création *ex nihilo*. Il s'agit maintenant d'en préciser le cahier des charges. Faut-il la décrire comme une production (c'est-à-dire comme l'opération transitive d'un agent, par opposition à ses opérations internes, comme penser, vouloir), comme un événement (c'est-à-dire la modification d'un état de choses), ou comme une relation (une relation de dépendance métaphysique dont il faudra préciser les modalités) ?

LA CRÉATION COMME PRODUCTION

Décrire l'opération par laquelle un agent « crée » le monde *ex nihilo* s'avère délicat. Une telle opération est sans équivalent au monde, et cette absence d'analogie avec une production technique (Dieu ne crée pas le monde comme le boulanger fait son pain) pose problème. On ne peut pas dire, par exemple :

(1) L'agent créateur opère sur x , et x est créé

Car si l'agent créateur opère sur x (comme le boulanger sur la farine), x ne peut être transformé (en pâte à pain, moyennant de l'eau, un pétrin, de la levure) qu'à la condition d'exister déjà.

Quant à la pâte à pain, elle existe du fait de cette opération, mais en fonction d'ingrédients pré-existants et subsistants. Or dans la création *ex nihilo*, l'agent créateur n'opère sur rien d'existant. Il confère l'existence à la réalité qu'il crée. Il semble qu'il faille remplacer (1) par :

(2) Le créateur donne l'existence à x

La difficulté devient alors : à quoi le créateur donne-t-il l'existence ? Donner l'existence à quelque chose ne suppose-t-il pas l'existence du donataire, du récipiendaire de l'existence ? En outre, qu'est-ce qui, au cours de la création, passerait de l'agent qui opère dans la réalité créée ? L'existence ? Mais laquelle ? Et dans quoi passe-t-elle au juste : dans une chose non-existante, dans un possible, dans une essence ? On peut tenter de décrire l'opération créatrice comme passage du non-être à l'être :

(3) Le créateur conduit x de la non-existence à l'existence

C'est ainsi qu'on pourrait paraphraser la formule de Thomas d'Aquin : *producere res in esse*¹. Cependant le problème reste entier : qu'est-ce que la non-existence ? Une propriété des choses qui n'existent pas ? Mais comment ce qui n'existe pas aurait-il une propriété ? On peut songer à comparer la non-existence à une sorte de zone ou de région : les réalités qui y séjournent perdraient temporairement leur existence mais la retrouveraient une fois reconduites aux frontières, dans l'existence. Être tiré de la non-existence, serait-ce être tiré de l'oubli, des oubliettes du néant ? Pour éviter ce genre de métaphores gratuites, il semble plus prudent de décrire la création comme une production sans destinataire et sans localisation (sans complément d'attribution ni de lieu) :

(4) Le créateur produit l'existence de x

Mais d'où sort la réalité créée ? De l'agent créateur ? Auquel cas elle préexistait en lui, elle en serait une émanation, ou une pièce détachée... Or c'est ce que veut éviter le concept de création *ex nihilo*. Du néant ? Mais qu'est-ce qui peut bien provenir du néant ? De toute évidence, si la création est une opération, ce n'est pas une opération facile à décrire ou à concevoir, puisqu'elle ne porte

1. *Contra Gentiles*, II, XVII, Edition P. Lethielleux, 1954, volume II, p. 44.

pas sur une réalité préalable que l'agent viendrait informer ou modifier, comme le souligne la formule de Calvin : « mettre en estre ce qui n'estoit point¹ ». La création n'est pas un mouvement ou un changement produit dans une réalité donnée².

MANIPULATIONS ILLICITES DU NÉANT

Anscombe reconnaît que « coming into existence » est « a very obscure topic³ ». Une clarification logique du concept de création est-elle envisageable ? Peter Geach, se penchant sur le problème, distingue deux types de propositions causales⁴. Le type de propositions causales (A) se présente souvent sous la forme : « ... est la cause de... » (« La vitesse élevée du conducteur est la cause de l'accident » ; « Le bombement de la route est la cause de l'accident » ; « Le manque d'attention et de prudence du conducteur est la cause de l'accident ») et souligne les problèmes posés : la douteuse unicité du facteur causal, la difficile individuation de certains d'entre eux (comme « le manque d'attention et de prudence »). Il suggère qu'une sérieuse analyse de ces propositions doit commencer par revenir à une formulation de la forme « *p* parce que *q* » ou « parce que *q*, *p* ». Au lieu de mettre en relation des phrases nominales abstraites (*abstract noun-phrases*), il est préférable de formuler des clauses : « le conducteur a eu un accident parce qu'il conduisait vite, [...] parce que la route était bombée à l'endroit où il conduisait, etc. ».

Le type (B) concerne les propositions causales qui affirment une causalité efficiente de la forme « *x* a entraîné que *y* soit A (*x* caused

1. *Commentaire de M. Iean Calvin sur le premier livre de Moïse, dit Genèse* (1554) cité par Richard Stauffer, « L'exégèse de Genèse 1, 1-3 chez Luther et Calvin », dans *In principio, Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Etudes Augustiniennes, Paris 1973, p. 260.

2. Cf. *Contra Gentiles*, II, XVII : « Dei actio, quae est absque materia praeiacente et creatio vocatur, non sit motus neque mutatio » (Edition P. Lethielleux, volume II, p. 50). En d'autres termes : « La création du monde n'est pas une opération. Ce n'est pas une fabrication » (A.-D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris Aubier, 1945, p. 40).

3. « Whatever Has a Beginning of Existence Must Have a Cause » : Hume's Argument Exposed », *Analysis*, 34, (145-151), repr. in *The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe*, vol. 1 : *From Parmenides to Wittgenstein*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1981, p. 95.

4. P. T. Geach, *God and the Soul*, « Causality and Creation », London, Routledge and Kegan Paul, 1969, pp. 75-85.

y to be an A)» ou «*x a fait [en sorte] que p (x brought it about that p)*» (*x* et *y* désignent des variables individuelles, *A* un prédicat et *p* une proposition), comme dans «Phidias a été cause que tel bloc de marbre soit de forme humaine» ou «Phidias a fait que tel bloc de marbre ait forme humaine» (p. 82). Geach remarque que la position théiste, selon laquelle «quelque chose, que nous appelons Dieu, entraîne le [est cause du] changement de tout ce qui change (*causes to change everything that does change*) et amène à l'existence tout ce qui vient à l'existence (*brings into being whatever comes to be*)», est à ranger sous le type (B). Geach distingue aussi l'action créatrice de Dieu (*God's creating an A*) et l'action transformatrice, qui présuppose un objet sur lequel elle s'exerce (*God's making something to be an A*). Il précise cette distinction en soulignant qu'elle se traduit par un déplacement du quantificateur existentiel (noté ici « \exists ») qui lie la variable :

(I) Dieu a fait que ($\exists x$) (*x* est un *A*)

(II) ($\exists x$) (Dieu a fait que *x* est un *A*)

La suggestion de Geach est alors de traduire la proposition «Dieu crée un *A*» par la conjonction de (I) avec la négation de (II). Cette traduction formelle permet de rendre la non-préexistence de l'entité créée, ainsi que «l'absence de relation réelle de Dieu à la créature dans la création» (p. 83). Dieu n'a pas affaire à quelque chose quand il crée, il crée cette chose : «créer n'est pas agir sur», ce qu'exprime la négation de (II). La négation de (II) permet notamment d'éviter les complications qui «naissent de manipulations illicites du mot 'néant' dans 'fait à partir du néant'». La question de savoir «comment rien est la matière dont nous sommes faits (*how nothing is the stuff we are made of*)» est «absurde (*nonsense*)¹». Mais justement, «l'idée de création ne requiert pas qu'une telle manipulation soit légitime» (p. 85). Le concept de création semble ainsi allégé du problème posé par la description d'une production à partir de rien. Mais d'autres problèmes subsistent.

1. Thomas l'avait déjà remarqué : «*nihil non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa ejus*», et «*non contingit de nihilo aliquid fieri*» (*Summa Theologiae*, Ia, quaest. 45, art. 1, Ad tertium et art. 2, Ad quartum). On peut alors comprendre «*nihil*» comme «*nullum ens*» et «*ex nihilo*» comme «*ex non ente*» (art. 1, Resp.), au sens de «*non esse praecedens*» (art. 1, Resp. Ad tertium) mais Thomas, on le verra, admet également que «la négation inclue la préposition», de sorte que «*fit ex nihilo*» soit l'équivalent de «*non fit ex aliquo*». Dans tous les cas de figure, il refuse l'idée que le néant puisse être appelé cause matérielle. Cf. *infra*, ch. 4.

LA CRÉATION COMME ÉVÉNEMENT

On peut s'aviser de définir la création en termes d'événement plutôt qu'en termes de production. Comme n'importe quel événement, la création doit alors pouvoir être datée :

- (5) Avant t_c , le monde n'existe pas. À t_c , le monde existe :
il est créé.

En cherchant à définir non plus l'action du créateur, mais ce qui arrive à la réalité créée, on n'échappe pas pour autant au problème du passage de la non-existence à l'existence. A qui ou à quoi un tel événement est-il susceptible d'arriver¹? Même la définition la moins restrictive du changement, le « changement de Cambridge », fait difficulté. Selon cette définition : « (x) [x a changé ssi ' Fx à t_1 ' est vraie et ' Fx à t_2 ' est fausse] ». Décrire la création comme changement par rapport à l'existence reviendrait à dire que quelque chose (le monde) n'a pas la propriété d'exister à un moment donné. D'une part, cela revient à attribuer l'existence comme un prédicat du premier ordre. En outre, cela soulève un problème d'identification : comment identifier x si x n'a pas la propriété d'exister à un moment donné? Pire : comment identifier x si x a la propriété de ne pas exister à un moment donné? Si, pour se tirer d'affaire, l'on adopte une définition plus stricte du changement (le « changement d'Oxford », stipulant que x doit exister à t_1 et à t_2), alors on ne décrit plus vraiment la création de x : x existe déjà.

E. Anscombe énumère les difficultés que soulève le scénario : « First there was nothing, then there was something² ». Un tel scénario implique que la proposition « There is not anything » a été vraie à un moment. Mais comment une proposition peut être vraie dans un temps vide, quand aucun état de choses ne peut la vérifier? Anscombe propose de distinguer négation interne et externe. Il ne s'agit pas de dire : « A t (t étant l'instant désigné par « avant qu'il y ait des processus »), il n'y avait pas de processus » (négation interne). Mais plutôt (négation externe) : « Pas ceci (*Not this*) : à t il y avait des processus ». Moyennant cette distinction, on devrait

1. P. T. Geach, *God and the Soul*, « What actually Exists », London, Routledge and Kegan Paul, 1969, p. 71.

2. Il s'agit d'une phrase empruntée à un personnage de Disraëli résumant l'évolution (*Tancred : or, The New Crusade* (1847), p. 124).

pouvoir donner un sens à des expressions comme “est arrivé il y a $n+1$ périodes de temps” même si l’univers est âgé de n périodes. Néanmoins, Anscombe le reconnaît : dans « les questions posées par la conception d’un commencement du monde, il est vraiment très difficile de ne pas patauger, de ne pas divaguer, ou de ne pas suffoquer, faute de pouvoir être certain du sens de ce qu’on dit¹ ».

Essayons de cerner l’une des ces difficultés. Décrire la création de x en termes de changement d’un état de choses présuppose l’existence de l’état de choses au sein duquel le changement est censé se produire. S’il en est ainsi, on peut bien décrire des créations partielles (le monde ne comprenait pas x avant t : à t , x est venu au monde), mais pas la création du monde (compris comme totalité des états de choses), à moins de décrire la création comme modification interne de l’être créateur. En outre, la description de la création de x en termes de modification au sein d’un état de choses préalablement réalisé privilégie une conception de la création en termes de succession chronologique (l’état de choses où x n’existe pas précédant l’état de chose où x existe). D’une certaine façon, Athanase d’Alexandrie posait déjà le problème : « Personne ne parle à ce qui n’existe pas (*oudéis dé tō mē onti lalei*), et on ne s’adresse pas à ce qui n’existe pas encore (*tō mēdepō génoménō*) pour lui ordonner de venir à l’existence (*prostattei éis to génésthai*)² ». Bref, concevoir la création comme modification d’un état de choses ne permet de concevoir de création que partielle et dans le temps. Dans la *Somme de théologie*, Thomas explicite l’incompatibilité entre changement et création *ex nihilo* : « Si créer, c’est, à partir de rien, faire quelque chose, alors être créé c’est être fait, c’est devenir. Or tout devenir est un changement ; donc la création est un changement. Or tout changement se produit dans un sujet, comme le prouve cette définition du mouvement : l’acte de ce qui est en puissance. Il est donc impossible que quelque chose soit fait par Dieu *ex nihilo* ». Schématiquement :

creare = ex nihilo aliquid facere (Définition)

DONC : *creari ⇒ fieri*

OR : *fieri ⇒ mutari (omne fieri est mutari)*

PAR CONSEQUENT : *creatio ⇒ mutatio.*

OR : *motus = actus existentis in potentia (Définition)*

DONC : *creatio ⇒ mutatio est ex subjecto aliquo*

1. « Times, beginnings and causes », *Proceedings of the British Academy*, 60 (1974), repr. in *The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe*, vol. 2 (*Metaphysics and the Philosophy of Mind*), pp. 157-159.

2. *Contra Gentes*, 46, 35-36, in Athanasius, *Contra Gentes and De Incarnatione*, ed. and translated by Robert W. Thomson, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 128.

CONCLUSION: *impossibile est aliquid a Deo ex nihilo fieri*¹.

PROBLÈMES DE DATATION

Outre ces problèmes logiques, la conception de la création comme événement soulève bien des difficultés. Comment et par quoi cet événement est-il déclenché? Doit-on remonter à des conditions initiales et à des lois, dont cet événement serait la conséquence, ou bien à un agent absolument premier, mais alors agissant sur quoi et par quels moyens? En outre, ce déclenchement à un moment donné (t_c) n'est-il pas contradictoire avec l'immutabilité ou à l'immobilité présumée de l'Être absolument premier? Une autre source de tracas est le vide temporel qui précèderait alors la création. Il y a d'abord la traditionnelle accusation d'oisiveté de l'agent créateur : comment ne s'est-il pas décidé plutôt, pourquoi une si longue attente (sempiternelle) avant de créer? Cette question, Scipion Du Pleix la pose encore : « si le monde pouuoit efre créé pluftoft ou plus tard qu'il ne l'a efé ; en quelle faison de l'année il fut créé & qu'eft-ce que Dieu faifoit auant la creation du Monde² ». Plus profondément, c'est la question d'un temps sans monde qui est en jeu. Si le temps est la mesure du mouvement, comment concevoir un temps en l'absence de monde, donc de mobiles? Il faudra admettre que t_c désigne une durée (l'âge du monde) plutôt qu'une date dans un calendrier extra-mondain³. En 1650, l'archevêque irlandais James Ussher fait paraître à Londres une « Première partie des annales remontant au commencement du temps historique » (*Annalium pars prior a Temporis Historici principio*) où il révèle la date de la création du monde : c'est la veille du 23 octobre 4004 av. J.-C. ! Vingt ans de plus que dans l'estimation de Denis Petau (1627), qui retarde la date de la création au dimanche 26 octobre 3984 avant Jésus-Christ, mais à la même heure : 9 heures du soir. Dans son *Discours sur l'Histoire Universelle* (1681), Bossuet adopte la chronologie irlandaise : Caïn tue Abel en 129 (c'est-à-dire en 3875 av. J.-C.) ; le Déluge a lieu en 1656 (-2348) et Abraham part pour

1. Quaest. 45, art. 2, Ad. 2, in *Somme théologique*, Qu. 44-49, *La création*, tr. fr. par A.D. Sertillanges, 2^e éd., Desclée, Paris, Tournai et Rome 1963, p. 34.

2. *Métaphysique*, Livre Troisième, chap. IV, éd. citée, p. 215.

3. Cf. Jean Astruc, *Conjectures sur la Genèse* (1753), rééd. avec introduction et notes de Pierre Gibert, Paris, Noésis, 1999. On peut ainsi envisager de déterminer rétrospectivement le jour de la création.

la Terre Promise en 2083 (-1921). Aujourd'hui encore, les *Young Earth Creationists* se réfèrent à ce calendrier biblique. Evidemment, l'utilisation du récit biblique comme chronologie cosmologique, géologique et préhistorique scientifiquement fiable est consternante. Elle enrôle le concept de création dans une interprétation littérale de la *Genèse*. Un épisode particulièrement grotesque se produit en plein XIX^e siècle. La découverte de strates géologiques très anciennes compromettait cette lecture fondamentaliste. Qu'à cela ne tienne ! Dans un excès de zèle, le naturaliste P. Henry Gosse (1810-1888) défendra l'idée que Dieu a semé des fossiles dans le sous-sol terrestre pour confondre l'orgueil des savants¹ ! Remarquons que l'entreprise de déterminer l'âge de l'univers n'a rien, en elle-même, d'absurde. Les estimations faites dans le cadre du modèle standard de la cosmologie du Big Bang (autour de 13 milliards d'années) ne procèdent pas autrement. Cependant, l'estimation scientifique d'une durée de l'univers *a parte ante* ne signifie pas qu'avant l'univers, il n'y avait absolument rien, et que nous serions en mesure d'indiquer scientifiquement la date de la création du cosmos.

La bataille pour l'âge de l'Univers fait encore rage de nos jours. Chaque fois que l'estimation de la durée *a parte ante* de l'univers est revue à la baisse, les créationnistes exultent ; chaque fois que l'origine de l'univers est reculée, les matérialistes pavoisent. Le raisonnement qui sous-tend ces réactions est le suivant : la probabilité d'une auto-organisation de l'univers serait proportionnelle à sa durée. Les uns et les autres commettent l'erreur de confondre le problème des causes physiques à l'oeuvre dans la nature avec la question de l'origine ultime (métaphysique) de l'univers. Le problème de la création est le problème d'une éventuelle cause de l'existence de l'univers, et non le problème de son évolution. Traiter la création comme un événement physique se révèle une impasse conceptuelle.

1. C'est déjà la réponse de Chateaubriand, *Génie du christianisme* (édition de 1826) Ière Partie, Livre IV, ch. V « Jeunesse et vieillesse de la terre » (Paris, Ledentu, 1830, t. I, pp. 169-171) où l'auteur balaye d'un revers de main les raisonnements qui reculent l'origine du monde : « Dieu a dû créer, et a sans doute créé le monde avec toutes les marques de vétusté et de complément que nous lui voyons » (cf. la Note K, p. 335, très fondamentaliste).

DÉTEMPORALISATION DE LA CRÉATION

Pour échapper aux raisonnements suspects du créationnisme, on peut s'aviser que le créateur n'est sans doute pas un agent temporel comme un autre. C'est un des problèmes récurrents de la thèse de la création : si la cause créatrice est un agent éternel, est-il convenable, ou seulement concevable, que son effet ne le soit pas ? Selon Porphyre : « Mais Dieu n'est pas incapable (*adunatos*) ni privé d'intelligence (*anoëtos*), par contre il est bon. Le *kosmos* est donc incorruptible (*aphthartos*). Puisqu'il est incorruptible, il est aussi inengendré selon le temps (*agénètos kata chronon*), il est la fabrication éternelle selon le temps d'une cause fabricatrice éternelle (*aidiou gar ontos toû dèmiourgikoû aitiou aidion kata chronon to dèmiourgèma*)¹ ». Pour Simplicius, « puisque [le démiurge] produit atemporellement (*achronôs paragéi*) (c'est cela qui est vrai), il produit éternellement (*aéi paragéi*) et non à tel ou tel moment (*kai ou poté mén poté dé ou*) ce qui serait temporel (*tauta gar chronika*) [...] le dieu produit directement (*amésôs*) et sans intermédiaire (*mè dia mésou tinou*), intemporellement (*achronôs*) le cosmos qu'il produit² ». Est-il donc impossible d'assigner une date à l'action par laquelle cet agent (appelons le « Dieu ») crée le monde ? Faudrait-il recourir à des circonlocutions qui exonèrent Dieu du temps ? Par exemple, on pourrait paraphraser : « Dieu crée le monde » au moyen de : « Dieu fait que le monde existe », de manière à pouvoir

1. *Porphyrius Fragmenta*, edidit A. Smith, B.G. Teubner Leipzig 1993, p. 527, lignes 54-59. Pour Jean Philopon, qui rapporte cette position de Porphyre, le monde n'est pas éternel, mais l'acte de la création n'entraîne ni changement ni temps. L'objection est courante, on y voit une incompatibilité avec l'immutabilité supposée de Dieu. Duns Scot la résume ainsi : « si c'est à un moment donné que Dieu a créé (*si deus aliquando creavit*) c'est qu'il n'a pas toujours été également déterminé à créer (*non semper fuit aequaliter determinatus ad creandum*), et alors le voilà soumis au changement (*et sic mutaretur*) » (Duns Scot, *Lectura II, Dist. 1 Q. 2, 56, (Utrum Deus possit aliquid creare) Opera omnia XVIII, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXXII, p. 19, lignes 8-10*). La réponse de Leibniz à Clarke est connue : « On ne peut donc point dire, comme on l'a fait ici, que la sagesse de Dieu peut avoir de bonnes raisons pour créer ce monde (this world :) dans un tel temps particulier, ce temps particulier, pris sans les choses, étant une fiction impossible, et de bonnes raisons d'un choix ne se pouvant point trouver là où tout est indiscernable » (*Correspondance Leibniz-Clarke*, éd. André Robinet, Paris, PUF, 1957, V^e Lettre, § 58, p. 153).

2. *Simplicii In Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Posteriores Commentaria*, ed. H. Diels, Berlin, Georg Reimer 1895, p. 1174, lignes 27-28, 31-32, cf. p. 1175, ligne 10 : « il faut qu'il crée éternellement (*hoti aéi poièin anagkè*) ».

affecter l'indice temporel t_c à la seule existence du monde, sans temporaliser l'action divine. On affirmerait alors :

(6) Dieu fait que le monde existe à t_c

qu'il faudrait alors bien distinguer de :

(6*) À t_c , Dieu fait que le monde existe.

Pour enfoncer le clou, on pourrait compléter (6) par :

(6 bis) Dieu, atemporellement, fait que le monde existe à t_c

Cela semble efficace, mais est-ce légitime? Cette manière de décrire la création introduit une dissymétrie dans l'affectation de l'indice temporel t_c . On continue d'employer l'expression « crée » mais, alors que l'indice temporel t_c serait pertinent pour le prédicat « ... est créé par... », il ne le serait pas pour le prédicat « ... crée... ». Il faudrait donc affirmer à la fois :

(6') Le monde est créé à t_c par Dieu ;

et :

(6'') Dieu ne crée pas, à t_c , le monde.

Ce qui fait un peu désordre. Une action impliquant un agent et un patient, qu'elle soit décrite du point de vue de l'agent, ou bien point de vue du patient (à l'actif ou au passif), ne doit-elle pas conserver le même indice temporel? Dès lors, la juxtaposition de (6') et (6'') est-elle acceptable? Pour atténuer le choc, on peut proposer une autre formulation :

(7) Dieu crée {le monde à t_c }

mais pas :

(7*) Dieu {crée à t_c } le monde.

Autrement dit : ce n'est pas à t_c que Dieu crée le monde.

L'asymétrie n'est plus alors entre l'actif et le passif, mais dans l'impossibilité d'affecter un indice temporel à l'opération de l'agent, alors que cette « datation » serait possible pour le monde produit. Dans tous les cas, une telle asymétrie n'est-elle pas rédhitoire¹?

1. Jules Vuillemin pointe une difficulté analogue quand il note : « La création comme causalité se scinde en une passion qui est réelle et une action qui est idéale » (*De la logique à la théologie, cinq études sur Aristote*, Paris, Flammarion, 1967, p. 231).

Ne rend-elle pas suspect le concept de création ? Elle donne en tout cas bien du fil à retordre au théologien comme au philosophe. C'est peut-être ce problème qui est effleuré dans l'*Ecclésiastique* : « qui manet in aeternum creavit omnia simul » (XVIII, 1). On le retrouve dans le passage du Commentaire de Luther *Sur la Genèse*, qui a tellement frappé Schleiermacher : « tout ce que Dieu a voulu créer (*schaffen*), il l'a créé au moment où il a parlé (*dazumal, da er sprach*) quoi que bien sûr tout n'apparaisse pas d'un seul coup devant nos yeux (*ob es wohl nicht alles plötzlic allda vor unsern Augen scheint*)... je suis certes [...] quelque chose de nouveau... cependant... pour Dieu je suis (j'ai été) déjà produit et conservé au commencement du monde, et cette parole qu'il a dite alors Faisons l'homme, m'a aussi créé (*für Gott bin ich gezeugt und gewahret bald am Anfang der Welt, und dies Wort, da er sprach, Lasset uns den Mensch machen, hat auch mich geschaffen*)¹ ».

Tant que l'on envisage la création du monde « à un moment donné », on présuppose que la notion de temps antérieur au monde est recevable. Mais une alternative est possible. Ambroise de Milan propose une formule très concise : « le temps procède de ce monde, mais ne précède pas le monde (*tempus enim ab hoc mundo, non ante mundum*) ». C'est pourquoi, selon lui, il faut comprendre le premier verset de la *Genèse* : « C'est donc au commencement du temps (*In principio itaque temporis*) que Dieu a fait le ciel et la terre² ».

1. *Der christliche Glaube*, § 41, p. 235, lignes 6-10. Ce qui est nouveau du point de vue de la créature ne l'est pas du point de vue de Dieu. À la fin de notre travail, on reviendra sur cette question de l'asymétrie de la relation entre Dieu et les créatures. Sur ce problème, voir : Nelson Pike, *God and Timelessness* (New York, Schocken 1970), Anthony Kenny, *The God of the Philosophers* (Oxford, Oxford University Press, 1979) en particulier le chapitre IV, Eleonore Stump and Norman Kretzmann, « Eternity », *The Journal of Philosophy*, 78 : 8 (1981) et William Hasker *God, Time and Knowledge* (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1989), ainsi que Cyrille Michon, *Prescience et liberté* (Paris, PUF 2004). James F. Ross a tenté une mise au point : « créer c'est rendre effective l'existence d'autres choses (to create is to effect the being of other things), lesquelles sont intégralement réalisées dans l'existence créée et pas dans une altération de sa source » (« Creation », *The Journal of Philosophy*, vol. 77, n° 10 (1980) (pp.614-629), p. 626).

2. *Exameron*, I, 6, 20, (I 10 B-C), *Sancti Ambrosii Opera*, Pars Prima, Recensuit Carolus Schenkl, Pragae, Vindobonae, Lipsiae, MDCCCLXXXVII, p. 16, lignes 18-19 ; Ambroise envisage plusieurs acceptions de *principium* pour l'incipit de la *Genèse* (« in principio fecit deus caelum et terram ») : « principium aut ad tempus refertur aut ad numerum aut ad fundamentum » (I, 4, 12, p. 10, lignes 2-3). Ambroise déjoue le paradoxe d'un commencement du temps en expliquant « initium temporis » : « id est ante tempus, sicut initium viae nondum via est et initium domus nondum domus » (I, 4, 16, p. 13, lignes 22-23). Mais Ambroise

Pour pallier les difficultés conceptuelles de ce temps « vide » (sans monde), on peut donc recourir à une variante :

(8) Dieu crée le monde avec le temps

Ce paradigme peut être justifié aussi bien dans le cadre d'une conception du temps comme relation (la conception leibnizienne du temps comme *ordo*, non *res*), que dans le cadre d'une conception du temps comme réalité absolue, flux réel dans lequel prennent place des événements (Clarke, Newton). Cette variante a l'avantage de justifier l'asymétrie que nous venons de signaler : le monde pourrait ainsi avoir une durée finie *a parte ante*, sans être apparu à un moment donné du temps. Il n'y aurait donc pas à assigner le moment où Dieu crée le monde, mais le monde aurait néanmoins un âge. Adoptée par Philon, Clément d'Alexandrie, Augustin, cette variante bénéficie du patronage prestigieux du *Timée* de Platon : « le temps est apparu avec le monde¹ ». On la trouve également

tient contre l'éternité du monde : « factus est ergo mundus et coepit esse qui non erat » (I, 5, 19, p. 15, ligne 22). À quel temps du passé, ou du présent, voire du futur, faut-il conjuguer le verbe « créer » ? Sur la question de savoir ce que faisait Dieu « avant » la création, on verra comment Augustin prolonge Ambroise, et corrige Origène, qui estime avec Platon que le monde doit être sans commencement ni fin, parce qu'on ne peut concevoir que son créateur immuable ait été oisif avant de se mettre au travail. Mais le monde co-éternel à Dieu est le monde spirituel, et Origène se range par ailleurs à la nouveauté du monde visible et sensible (cf. Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the classical tradition : studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford, Clarendon, 1966, p. 117 et p. 85 ou encore l'indémodable Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria (The 1886 Bampton Lectures)*, Oxford University Press, 1968, pp. 199-200 et 236-240).

1. « *chronos d'oun mé't ouranoû gégonén* », *Timée* (38b6), Platon, *Oeuvres complètes*, Tome X, texte et trad. par A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres (1925), 1985, p. 152. Dans la version de Chalcidius : « *Tempus vero caelo aequaevum est* » (*Plato latinus*, ed. R. Klibansky, vol. IV, *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J.H. Waszink, The Warburg Institute, London, 1962, 38B, p. 30, ligne 15). On évoquera plus loin les débats exégétiques du *Timée* (v. *infra*, Deuxième Partie, ch. 5 : *L'ambiguïté de la génésis du monde*). Une référence intéressante est celle de Didyme l'Aveugle (IV^e siècle), dont un manuscrit exhumé en 1941 interprète l'*én archè* comme signifiant *én aitia* : « le ciel et la terre existaient dans la cause, la sagesse étant établie comme cause de leur existence à eux aussi, car le monde n'a pas existé de manière inengendrée ou automatique (*én aitia hupèrchén ho ouranos [kai hè gè, tès] sophias aitias tès huparxèôs kai autôn katasas[ès] ou gar agénnètôs è automatôs hupè[r]xén*) », (*Didyme l'Aveugle*, Intro., éd., tr. et notes par P. Nautin, Paris, Les Editions du Cerf, 1976, tome I, I, 1 B 15 - I, 2 A1, pp. 33-34). Pierre Poiret récapitule une position commune quand il écrit « qu'il est contradictoire de concevoir avant le monde plusieurs instants (*plura momenta*) dont l'un est

chez Saadia Gaon : « il n'y avait pas alors de temps existant, au sujet duquel on pût s'interroger¹ ». Or si le temps est né avec le monde, le monde ne peut être né dans le temps ; il faudra donc interpréter autrement l'affirmation que le monde lui-même « est né² ». Dès lors, on peut envisager que la cause créatrice n'opère pas à un moment donné (fût-il donné par elle), mais atemporellement. Cette variante très métaphysique de la thèse de la création offre un avantage de cohérence conceptuelle, mais elle est si peu intuitive que nombre d'auteurs lui ont préféré l'imagerie de la chiquenaude initiale. Cette imagerie récurrente, et peut-être difficile à congédier, est une source d'ambiguïtés sans fin.

LA CRÉATION COMME RELATION

Pour pallier tant de difficultés, on peut suggérer de concevoir la création comme une relation de dépendance ontologique :

(9) L'existence du monde dépend de Dieu

C'est clairement la position thomiste : « La création n'est pas un changement, mais elle est la dépendance même de l'existence créée (*ipsa dependentia esse creati*) par rapport au principe qui la constitue (*ad principium a quo statuitur*)³ ». Toutefois, la seule relation de dépendance ontologique dont nous puissions nous dire familiers, c'est la

choisi pour la prime existence du monde (*ex quibus unum eligatur ad existentiam primam mundi*), tous les autres s'étant écoulés sans monde (*ceteris partim sine mundo praeterlapsis*) ; en effet l'instant est un mode de la créature en tant qu'elle existe (*momentum est modus creaturae ut existens*) » (*Cogitationes rationales de deo, anima et malo* [1684] *Objectiones et Responsiones Primae*, L. I, In Cap XVI (Lib. III) (1684), Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York 1990, p. 790). Le même Poiret définit la création en termes de position d'une substance par la volonté divine : « *prima alicujus substantiae et modi primarii a Dei voluntate positio, sive existentia, creatio [...] quocumque fiat tempore* » (Lib. III, ch. XIII, p. 478).

1. Dans le *Book of Beliefs and opinions* (933), trad. Samuel Rosenblatt, New Haven and London, Yale University Press, 1948, I, ch. IV, 76, p. 86.

2. L'alternative est la suivante : « a-t-il existé toujours (*èn aéi*), n'a-t-il pas eu de commencement (*généseôs archèn échôn oudémian*) ou bien est-il né (*gégonén*), a-t-il commencé à partir d'un certain terme initial (*ap'archès tinos arxaménos*) » *Timée* (28b), Platon, *Oeuvres complètes*, Tome X, texte et trad. par A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres (1925), 1985, p. 141.

3. *Contra Gentiles*, II, 18, Ed. Lethielleux, Paris, 1954, p. 52.

dépendance de l'accident ou qualité par rapport à la substance. De sorte que la conception spinoziste, si souvent incriminée comme monstrueuse, semblerait finalement la solution conceptuelle la plus simple du problème de l'origine de toute existence. Est-ce sur ce modèle que nous pouvons penser la dépendance de la créature par rapport au créateur ? Dira-t-on que la créature est inhérente au principe créateur, comparable à une substance qui serait cause de ses accidents ? Ce n'est assurément pas là le concept standard de création. Mais si c'était le seul qui fût intelligible ? Aussi délicat que soit ce problème, il est clair que, dans cette conception, la question de la création n'est pas de savoir si Dieu est la seule réalité à avoir toujours existé, mais si Dieu est la seule réalité qui existe par soi. En bref, la question de la création ne serait pas, pour le philosophe du moins, une question de *timing*, mais une question de *self-existence*. Quelles raisons avons-nous d'affirmer ou de nier que les réalités autres que Dieu n'existent pas d'elles-mêmes ? Par ailleurs, si seul l'agent créateur existe par lui-même, s'il est donc l'unique substance, que tout le reste ne consiste qu'en modes ou affections de cette substance, il n'y a plus causalité transitive, mais seulement une causalité immanente. Les réalités finies dépendent alors tellement de l'unique substance qu'elles sont « en elle et sont conçues par elles », comme le veut Spinoza.

PERSISTANCE DU MODÈLE CAUSAL PHYSIQUE

L'interrogation métaphysique sur l'origine et la dépendance radicale de l'existence des choses n'est donc pas moins problématique que la définition de la création comme événement. Il n'est pas étonnant que cette représentation, plus commode pour l'imagination, mais peut-être fallacieuse, revienne si souvent à la charge. C'est la représentation de la création comme un événement certes exceptionnel, surnaturel, et néanmoins analogue à un événement physique :

(10) Dieu est la cause l'existence du monde

On a beau jeu alors de ridiculiser l'application du concept de cause au monde lui-même, ou de souligner le risque que présente l'admission d'une causalité surnaturelle dans l'investigation de la nature : « la création [...] ne peut être admise (*zugelassen*) comme

donnée (*Begebenheit*) parmi les phénomènes, parce que sa seule possibilité suffirait à suspendre (*aufheben*) l'unité de l'expérience¹». Sage précaution, mais peut-être précaution inutile, puisque la plupart des philosophes théistes ne posent pas la création comme un événement physique, et commencent par exclure le créateur de la série des corps et de leurs représentations : « Or cette raison suffisante de l'existence de l'univers ne se saurait trouver dans la suite des choses contingentes [...] »².

RAISON PLUTÔT QUE CAUSE ?

Causer l'existence, produire l'existence des choses sont des opérations dont la description nous échappe. Les notions de cause ou de production sont généralement appliquées à des événements ou à des états de choses, plutôt qu'aux choses elles-mêmes. Si, dans la création, Dieu est cause de l'existence du monde, ce doit-être en un sens métaphysique : Dieu ne produit pas le monde comme

1. I. Kant, *Critique de la raison pure* (A 206), *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer, 1911, Band IV, p. 138, lignes 18-20. D'après ce passage offensif de la *Deuxième analogie de l'expérience*, la naissance d'une substance n'est pas envisageable (Wolff la considérait déjà comme incompréhensible et inexplicable (*unbegreiflich, nicht verständlich erklärbar*), *Vernünfftige Gedancken, von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Gesammelte Werke*, ed J. Ecole, H.W. Arndt, Ch. A. Corr, J.E. Hofman, M. Thomann, 1. Abteilung, Deutsche Schriften, Band 2, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich New York 1983, §§ 89-91, pp. 45-46), et le concept de création n'est « pas adapté aux phénomènes comme objets possibles de l'expérience » (lignes 25-26). Qui l'eût prétendu ? Il n'y a pas à s'étonner que la création *ex nihilo* ne relève pas des sciences de la nature.

2. *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison, Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von C. J. Gerhardt, réimpression Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1978, Band VI, p. 602. Cf. *De rerum originatione radicali*, Band VII, p. 302. Cf. *Philosophische Abhandlungen*, Band VII, p. 289, où l'*Ens necessarium* est appelé *Existenticans*, au sens où il est « la cause pour laquelle l'Existence prévaut sur la non-Existence ». « Mais, ajoute Leibniz, cette cause qui fait que quelque chose existe, c'est-à-dire qu'une possibilité arrive [complètement] à (*exigat*) l'existence, fait aussi que tout possible ait une tendance à l'existence (*conatum ad Existentiam*) », que Leibniz baptise *Existiturire*, et qui est son ancrage (*fundatur*) « dans l'Être nécessairement existant en acte, sans quoi il n'y aurait aucune voie par laquelle le possible parviendrait à l'acte ». Ces notions signalent la difficulté à décrire l'opération par laquelle un agent « donne l'existence » ou « fait exister ».

les nuages donnent de la pluie où comme une turbine produit de l'électricité, ni même comme un ingénieur produit de l'électricité au moyen d'une turbine. Au lieu d'une cause première qui ne serait « que » la première des causes, on recherche une raison dernière ou ultime, et en tout cas extramondaine :

(11) Dieu est la raison de l'existence du monde

Cette position de repli permet d'échapper à une des difficultés propres à la *création ex nihilo*, comme celle que soulève Grégoire de Nysse : « Si Dieu est immatériel, comment la matière peut-elle provenir de lui¹ ? ». Difficulté, dans la mesure où la relation de causalité semble devoir obéir à une certaine homogénéité de la cause et de l'effet (en vertu d'un principe de clôture épistémologique comme « [seul] le semblable produit le semblable »). Dans ces conditions, l'affirmation (11) semble plus probable que la (10). Encore faut-il être en mesure de la justifier.

Définir la création comme relation causale analogue à la causalité physique risquait de compromettre la transcendance de Dieu en le mettant de plain-pied avec la créature. Mais le recours à une causalité métaphysique, pour laquelle nous ne disposons pas d'exemple ni d'analogie satisfaisants, est problématique. Parler d'une relation métaphysique de dépendance par rapport à un fondement ou raison paraît donc plus sage, mais peut sembler atténuer, voire exténuer la force de cette relation, en rendant le concept de création plus abstrait, plus impalpable. Nous demandons rarement raison de l'existence pure et simple d'une entité. Nous nous interrogeons plutôt sur les facteurs, les conditions qui font *que* telle entité apparaît à tel moment avec telles caractéristiques. C'est

1. In *Hexaemeron*, 69B, trad. Monique Alexandre, « L'exégèse de Gen 1, 1-2a dans l'*In Hexaemeron* de Grégoire de Nysse : deux approches du problème de la matière », in *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, hrsg. H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm, Leiden, E.J. Brill, 1976, pp. 161-162. Ce sera encore pour Schelling l'énigme du monde (*Räthsel der Welt*) : « Comment l'Absolu peut-il sortir de lui-même (*aus sich selbst herausgehen*) et s'opposer un monde [ou poser un monde en face de lui] (*eine Welt sich entgegensetzen*) ? » (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, Werke, 3, herausgegeben von H. Buchner, W.G. Jacobs, A. Pieper, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1982, p. 78, lignes 1-2). Le fait que Spinoza n'ait affirmé qu'une « causalité immanente de l'objet absolu » (p. 78, ligne 22) signifie pour Schelling qu'il n'a pu que poser le problème, non le résoudre. C'est aussi le problème du néoplatonisme et, pour Schelling, de toute philosophie : « ce passage de l'infini au fini constitue justement le problème de toute philosophie » (p. 82, lignes 22-23).

une raison supplémentaire pour ne pas employer le terme de cause, plus approprié, semble-t-il, aux relations entre des événements ou des états de choses. En somme, le concept de création serait pris entre deux feux : un concept fort, quasi-physique, de cause productrice d'existence, radical mais improbable, empêtré dans des questions de temporalité et d'homogénéité de la cause et de l'effet ; un concept faible de dépendance métaphysique, plus acceptable mais peu parlant et difficile à justifier. Ce dilemme explique peut-être l'oscillation regrettable du concept de création entre un pôle physique (le « créationnisme ») et un pôle métaphysique.

LA CRÉATION ENTRE PHYSIQUE ET MÉTAPHYSIQUE

On aura l'occasion de vérifier que l'ambiguïté du type de causalité (physique ou métaphysique) à l'œuvre dans le concept de création du monde est un des facteurs expliquant sa mise hors-jeu. Avicenne souligne que Dieu n'est pas objet de la physique, et que sa causalité n'est pas motrice, mais donatrice d'existence : « les théologiens (*divini philosophi*) n'entendent pas par cause efficiente (*agentem*) un simple principe de mouvement, comme le font les physiciens (*sicut naturales*), mais un principe et donateur d'existence (*principium essendi et datorem ejus*), comme l'est le créateur du monde¹ ». La difficulté où nous sommes de discuter le concept métaphysique de création sans recourir à une représentation causale de type physique constitue un véritable obstacle épistémologique. Une telle ambiguïté n'est pourtant pas inévitable. Duns Scot la lève en distinguant deux concepts de Dieu, celui de *primum movens*, propre au physicien, et celui de *primum ens*, propre au métaphysicien. Seul le second concept atteint, selon Scot, le *subiectum* de Dieu. « Si le métaphysicien ne considérait l'existence de Dieu (*esse de Deo*) que telle qu'elle est démontrée par le physicien, il ne le connaîtrait qu'au titre de premier moteur (*non cognosceret nisi de primo movente*) et n'aurait pas connaissance (*aliquam notitiam haberet*) de ce qui constitue son *subiectum* (*quod subiectum suum est*) ». De la notion de *primum movens* à celle de *primum ens*, la

1. *Avicenna Latinus, Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X, édition critique de la traduction latine médiévale, par S. Van Riet, Louvain, E. Peeters, Leiden, E.J. Brill, 1980, VI, 2, p. 292, lignes 20-22. Thomas emboîte le pas à Avicenne : « il ne revient pas au philosophe de la nature (*ad naturalem philosophum*) d'étudier une telle origine des choses, mais cela revient au métaphysicien (*ad philosophum primum*) » (*Contre les Gentils*, II, 37), trad. Michon, p. 167.

conséquence n'est pas bonne (« *nec sequitur 'primum movens, igitur primum ens'* ») pas plus que de la première noirceur, on pourrait conclure à la première couleur ('*prima nigredo, igitur primus color'*). La fonction de premier moteur ne permet pas, selon Scot, d'établir le rang de premier être. « Comment d'ailleurs, au sujet d'un moteur, le physicien ferait-il pour prouver qu'il est *premier* (*quomodo etiam de movente ostenderet physicus primum*) à moins d'être en cela davantage métaphysicien, à cause de ce prédicat [de premier], que physicien, à cause du sujet (*nisi in hoc sit magis metaphysicus propter praedicatum quam physicus propter subiectum*)¹ ? ».

C'est un autre écossais, James Clark Maxwell, qui rappellera que le concept de création n'est pas un concept opératoire en physique. De l'absence (ou de l'ignorance) d'une cause physique de l'existence même des molécules et de leur organisation, on ne peut conclure *physiquement* à une cause surnaturelle : « Nous sommes, par conséquent, dans l'impossibilité d'attribuer l'existence des molécules ou l'identité de leurs propriétés à l'action d'une des causes que nous appelons naturelles (*We are therefore unable to ascribe either the existence of the molecules or the identity of their properties to the operation of any of the causes which we call natural*). [...] La science est incompétente pour raisonner sur la création de la matière à partir de rien (*Science is incompetent to reason upon the creation of matter itself out of nothing*) ». Maxwell concède alors à Herschel que « la parfaite conformité de chaque molécule avec toutes les autres de son espèce (*the exact quality of each molecule to all others of the same kind*) lui confère la caractéristique métaphysique d'un article produit, et exclut l'idée de son éternité et de son auto-existence (*gives it the essential character of a manufactured article, and precludes the idea of its being eternal and self-existent*) ». Ce qui l'encourage à avancer une hypothèse métaphysique : « puisque la matière ne peut pas être éternelle et auto-existante, elle doit avoir été créée (*because matter cannot be eternal and self-existent it must have*

1. B. Ioannis Duns Scoti, *Quaestiones supra Libros Metaphysicorum Aristotelis : Libri VI-IX*, Lib. VI, quaest. 4, 5, in *Opera Philosophica IV*, General Editor Girard J. Etzkorn, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y. 1997, p. 86, lignes 9-12, 12-14 et 14-18. « S'il s'agit d'un premier des moteurs naturels, commentait Gilson, ce n'est pas de Dieu qu'il s'agit ; si ce moteur est premier, non seulement dans l'ordre de la motricité, mais dans celui de l'être, c'est bien de Dieu qu'il s'agit, mais alors ce n'est plus au physicien, c'est au métaphysicien qu'il appartient de s'en occuper » (E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2^e édition revue, Paris, Vrin, 1944, pp. 81-82, note 1). La difficulté est ici de passer de l'axiome aristotélicien *omne quod movetur ab alio movetur* à l'axiome anselmo-avicennien *omne quod est prater deum ab alio est*.

been created)¹ ». L'argument n'est pas parfait : la conséquence de *not self-existent* à *created* est bonne, pas celle de *not eternal* à *created*, sauf si on est en mesure de justifier que tout ce qui est *not eternal* est *not self-existent*. Mais il a au moins le grand mérite de ne pas confondre le concept de création avec un concept scientifique. Si philosophes et physiciens avaient la prudence de Scot ou de Maxwell, la discussion sur la création ne serait pas grevée par cette confusion (créationniste ou athéiste) entre physique et métaphysique, qui constitue un obstacle épistémologique majeur au concept de création. Un autre obstacle est celui de la confusion récurrente entre création et nouveauté du monde. Le problème de la durée du monde *a parte ante* (la question de l'âge de l'univers) est souvent amalgamé avec le problème de la création. Un certain nombre d'auteurs bien intentionnés prétendent avoir réfuté l'éternité au profit de la nouveauté du monde. Pourtant, il n'y a pas de contradiction à proposer d'autres combinaisons. C'est ce qui donne au concept de création une diversité de figures que nous allons envisager au chapitre suivant.

BILAN DU CAHIER DES CHARGES

Le cahier des charges de la thèse de la création *ex nihilo* n'est pas mince. Il fallait d'abord clarifier le concept retenu. La conception productiviste de la création a pu être écartée grâce aux critères proposés par P. Geach (v. supra, p. 24). La conception événementialiste de la création s'avère, on l'a vu, difficile à tenir, à cause du problème d'un temps sans monde. Pourtant, c'est la plus parlante. Pour défendre sa plausibilité, Richard Swinburne affirme que « créer *e nihilo* est une action élémentaire parfaitement concevable ». « Créer *e nihilo*, écrit-il, n'est pas quelque chose dont les êtres humains soient capables, mais il est assez facile de concevoir qu'ils puissent l'être. Il est logiquement possible que je puisse me découvrir la capacité de faire apparaître devant moi un encrier ou de me faire pousser un sixième doigt, aussi facilement que je suis capable maintenant de bouger ma main. Différents tests (par exemple, sceller la pièce et évaluer avec soin son contenu) pourraient montrer que l'encrier

1. *Les molécules*, trad. D. Massart, revue par B. Bensaude-Vincent, in *Les atomes, une anthologie historique*, par B. Bensaude-Vincent et C. Kounelis, Presses Pocket, 1991, p. 202 ; texte original in *Nature* 8, 437-41 (1873) [from David M. Knight, ed., *Classical scientific papers : chemistry* (New York : American Elsevier, 1968)].

ou le doigt n'ont pas été faits à partir d'une matière existante¹». Certes, la création *ex nihilo* ne semble pas grevée par une contradiction logique. Il faudra pourtant affronter la question de savoir si elle entre en contradiction avec la maxime *ex nihilo nihil fit* (cette partie du cahier des charges sera traitée aux chapitres 22 et 25 de ce volume). Mais le test empirique que propose Swinburne, s'il garantit que le concept de création *ex nihilo* n'est pas dénué de signification, ne rend pas ce concept plus familier pour autant. On remarquera d'ailleurs que ce test n'est opératoire que dans le cas d'une création partielle et dans le cadre d'une succession temporelle. Un huissier doit en effet procéder à l'inventaire des éléments existant avant la création *ex nihilo* de telle entité qui va venir s'ajouter à l'inventaire du monde. Sans exclure la viabilité de la conception événementialiste de la création *ex nihilo*, on se concentrera le plus souvent sur la conception de la création comme relation de dépendance atemporelle des créatures envers un créateur. C'est cette conception qui nous est apparue, dans ce cahier des charges, comme le « noyau dur », en tous cas le plus solide, du concept de création. C'est ce concept dont nous évaluons, tout au long de ce volume, la justification rationnelle. Et, en dépit de la réserve que nous venons de faire sur la défense de la concevabilité de l'action créatrice *ex nihilo*, c'est bien à Richard Swinburne que nous empruntons sa méthodologie de l'explication métaphysique.

Recourir à l'hypothèse d'une création *ex nihilo* ne va pas de soi, parce que nous ne jouissons pas d'une grande familiarité avec ce concept. Pour motiver ce recours, il faudra faire apparaître que l'hypothèse plus « naturelle » (en tout cas moins extra-ordinaire en apparence) d'une auto-existence et d'une auto-conservation de tous les composants de l'univers ne permet pas d'expliquer, par exemple, la répétition régulière de leurs propriétés structurelles et de leurs dispositions à interagir selon des lois dotées d'une grande permanence. L'hypothèse de la création du monde, même si elle n'est pas hypothéquée par des contradictions logiques, est loin d'être parfaitement claire. Il faudra donc que son pouvoir explicatif soit particulièrement élevé pour compenser sa probabilité intrinsèque, *a priori* peu élevée.

1. « Les actions élémentaires de Dieu sont censées inclure : créer *e nihilo* (c'est-à-dire, pas à partir d'une matière existante), le conserver dans l'existence, faire que les choses se comportent selon des lois physiques (*making things behave in accord with natural laws*), à l'occasion intervenir dans l'univers (en mettant parfois ces lois de côté) » (*The Existence of God*, second edition, Oxford, Clarendon Press 2004, pp. 49-50).